ARTIKEL AKADEMIK

Kesyirikan Sosial Versus Kebutuhan Monoteisme Aqidah:

Sketsa Masa Fatrah dan Pencarian Haluan Norma Sosial

dalam Presentasi Nilai Partisipasi Moral Masyarakat

Ahmad Wansa Al-Faiz, S.I.P.

Peneliti Independen | Bandar Lampung, Indonesia

Kajian Sejarah Islam, Epistemologi & Sosiologi Agama

2025

Abstract (English Version)

This article examines the tension between social shirk (polytheistic solidarity as a functioning sociological order) and the theological imperative of monotheism (tawhid as aqidah), with particular focus on the period of Fatrah — the interval of prophetic silence between Isa ibn Maryam and Muhammad. Rather than treating Fatrah as a mere historical gap, this study reads it as a critical sociological moment: a period in which humanity operated without normative prophetic guidance, yet moral and spiritual searching persisted in the form of Hanifiyyah, proto-monotheist movements, and individual seekers of truth. Drawing on classical Islamic sources, the sociology of moral norms (Durkheim, Parsons, Habermas), and the Quranic concept of fitrah, this article argues that Fatrah reveals the structural tension inherent in any social order between institutionalized polytheistic solidarity and the pre-dispositional monotheistic orientation of human nature. The concept of 'moral participation values' (nilai partisipasi moral) is developed as a framework for understanding how communities navigate normative uncertainty during periods of divine silence.

Keywords: *Fatrah, social shirk, tawhid, aqidah, fitrah, Hanifiyyah, moral participation, normative sociology, prophetic silence, Islam.*

Abstrak (Bahasa Indonesia)

Artikel ini mengkaji tegangan antara kesyirikan sosial (solidaritas politeistik sebagai tatanan sosiologis yang berfungsi) dan imperatif teologis monoteisme (tauhid sebagai aqidah), dengan fokus khusus pada periode Fatrah — jeda kenabian antara Isa ibn Maryam dan Muhammad. Alih-alih memperlakukan Fatrah sebagai sekadar celah historis, studi ini membacanya sebagai momen sosiologis kritis: periode di mana manusia beroperasi tanpa panduan kenabian normatif, namun pencarian moral dan spiritual tetap berlangsung dalam bentuk Hanifiyyah, gerakan proto-monoteistik, dan individu-individu pencari kebenaran. Artikel ini berargumen bahwa Fatrah mengungkap tegangan struktural dalam tatanan sosial manapun antara solidaritas politeistik yang terlembagakan dan orientasi monoteistik pre-disposisional fitrah manusia. Konsep 'nilai partisipasi moral' dikembangkan sebagai

kerangka untuk memahami bagaimana komunitas menavigasi ketidakpastian normatif selama periode keheningan ilahi.

Kata Kunci: *Fatrah, kesyirikan sosial, tauhid, aqidah, fitrah, Hanifiyyah, partisipasi moral, sosiologi normatif, keheningan kenabian, Islam.*

1. Pendahuluan: Dua Kebutuhan yang Saling Menegangkan

Manusia adalah makhluk yang secara bersamaan membutuhkan dua hal yang sering kali berada dalam tegangan satu sama lain: *komunitas* dan *kebenaran*. Komunitas membutuhkan perekat — dan sepanjang sejarah, agama dalam berbagai bentuknya telah menjadi perekat paling kuat. Tetapi kebenaran, dalam tradisi monoteistik, memiliki tuntutan yang sering kali merusak perekat komunal yang ada: ia meminta loyalitas vertikal kepada Yang Maha Esa yang melampaui dan mungkin mengancam loyalitas horizontal kepada komunitas.[1]

Ketegangan ini mencapai kejelasan analitisnya yang paling tajam dalam dua konsep yang menjadi fokus artikel ini: *kesyirikan sosial* dan *kebutuhan monoteisme aqidah*. Kesyirikan sosial merujuk pada fungsi politeisme sebagai sistem kohesi sosial — bukan sekadar keyakinan teologis, melainkan mekanisme produksi solidaritas, identitas, dan norma bersama yang bekerja efektif dalam tatanan komunal. Kebutuhan monoteisme aqidah, sebaliknya, merujuk pada tuntutan teologis yang datang dari dalam *fitrah* manusia — kerinduan bawaan terhadap Yang Satu yang tak terbagi, yang secara terus-menerus menuntut artikulasi meskipun sistem sosial menekannya.[2]

Masa Fatrah (فترة) — periode jeda kenabian antara Isa ibn Maryam dan Muhammad — adalah laboratorium historis paling jernih untuk mengamati tegangan ini. Dalam periode Fatrah, tidak ada nabi, tidak ada wahyu baru, tidak ada otoritas ilahi yang aktif memberikan haluan normatif. Namun masyarakat tetap hidup, moral tetap dipraktikkan, pencarian tetap berlangsung. Apa yang terjadi pada norma sosial ketika Tuhan 'diam'? Bagaimana manusia menavigasi antara kebutuhan komunal akan perekat sosial (yang dipenuhi oleh syirik) dan kebutuhan internal akan kebenaran (yang mengarah kepada tauhid)?[3]

Tesis Pokok Artikel

Masa Fatrah bukan kekosongan normatif yang pasif, melainkan sebuah medan tegangan sosiologis yang aktif antara dua sistem orientasi nilai yang saling berkompetisi: (1) kesyirikan sosial sebagai tatanan partisipasi moral yang berfungsi secara komunal namun menyimpang

secara epistemologis, dan (2) fitrah monoteistik sebagai orientasi pre-disposisional yang terus mencari artikulasi dalam bentuk Hanifiyyah dan pencarian individual. Fatrah mengajarkan bahwa ketiadaan wahyu tidak menghasilkan kekosongan moral — ia menghasilkan pluralisme normatif yang tegang, di mana masyarakat secara bersamaan menghidupi syirik sambil merindukan kebenaran yang lebih dalam.

2. Metodologi

Penelitian ini menggunakan pendekatan metodologis terpadu yang mencakup empat dimensi:

2.1 Hermeneutika Qurani dan Tafsir Maudhu'i

Konsep-konsep kunci — *fatrah, fitrah, hanif, shirk, umam al-fatrah* — dianalisis melalui pendekatan tafsir tematik (maudhu'i) yang menelusuri konsep-konsep tersebut melintasi berbagai konteks Qurani. Metode ini memungkinkan pemahaman tentang muatan sosiologis yang tersembunyi dalam terminologi teologis.[4]

2.2 Sosiologi Norma Moral

Kerangka sosiologi norma dari Durkheim (solidaritas mekanik/organik), Talcott Parsons (pattern variables dan sistem tindakan), dan Jurgen Habermas (etika diskursif dan tindakan komunikatif) digunakan untuk menganalisis bagaimana norma sosial diproduksi, dipertahankan, dan dikontestasi dalam kondisi ketidakpastian normatif (normative uncertainty).[5]

2.3 Sejarah Komparatif Agama

Fenomena Fatrah dibandingkan dengan periode-periode 'keheningan ilahi' dalam tradisi-tradisi lain — periode antara para nabi Israel, masa transisi dalam tradisi Hindu dan Budha — untuk mengidentifikasi pola sosiologis umum yang berulang ketika komunitas menghadapi ketiadaan panduan normatif yang berwenang.[6]

2.4 Analisis Fenomenologi Moral

Pengalaman moral individu-individu Hanifiyyah — Waraqah bin Naufal, Zaid bin 'Amr bin Nufail, Ubaydullah bin Jahsy, Salman al-Farisi, dan lainnya — dianalisis sebagai data fenomenologis tentang bagaimana pencarian monoteistik berlangsung dalam kondisi Fatrah. Pendekatan ini mengikuti tradisi *Lebenswelt* Husserlian yang mengambil pengalaman hidup sebagai data primer.[7]

---

3. Fatrah: Keheningan Ilahi sebagai Kondisi Sosiologis

3.1 Definisi dan Batas Temporal Fatrah

Term *fatrah* (فترة) secara etimologis berakar dari *f-t-r* yang mengandung makna 'jeda', 'pelemahan setelah usaha intensif', 'celah antara dua gerakan'. Dalam konteks kenabian, fatrah merujuk pada periode antara dua nabi di mana tidak ada risalah aktif yang turun. Secara kronologis, Fatrah terbesar yang dikenal dalam tradisi Islam adalah interval antara Isa ibn Maryam dan Muhammad — diperkirakan sekitar 600 tahun, meski para ulama berbeda pendapat tentang batas tepatnya.[8]

Yang penting secara sosiologis bukan durasi Fatrah, melainkan kondisi yang ia ciptakan: sebuah tatanan sosial yang beroperasi tanpa pembaruan normatif dari sumber otoritasnya yang paling tinggi. Ini bukan sekadar absennya agama — Fatrah justru ditandai oleh *kepenuhan agama* dalam bentuk berbagai sistem kepercayaan yang mengisi kekosongan: politeisme Arabia, sisa-sisa tradisi Kristen dan Yahudi yang terdistorsi, Zoroastrianisme, dan berbagai bentuk animisme lokal.[9]

> **"يَا أَهْلَ الْكِتَابِ قَدْ جَاءَكُمْ رَسُولُنَا يُبَيِّنُ لَكُمْ عَلَىٰ فَتْرَةٍ مِّنَ الرُّسُلِ"**
>
> *— Wahai Ahli Kitab, sungguh telah datang kepada kamu Rasul Kami, menjelaskan kepadamu di atas (kondisi) fatrah di antara para rasul. (QS. Al-Maidah: 19)*

Ayat ini menggunakan frasa *'ala fatratin min al-rusul* — 'di atas/dalam kondisi fatrah para rasul' — yang mengindikasikan bahwa fatrah bukan hanya interval waktu, melainkan sebuah *kondisi sosial-epistemologis* yang dapat digambarkan dan dianalisis. Manusia berada 'di atas fatrah' artinya mereka hidup dalam kondisi di mana panduan normatif kenabian tidak tersedia dalam bentuknya yang autentik.[10]

3.2 Ahlul Fatrah: Status Teologis dan Implikasi Sosiologis

Salah satu problem teologis paling sensitif yang diproduksi oleh konsep Fatrah adalah pertanyaan tentang *ahlul fatrah* — mereka yang hidup dan meninggal dalam periode keheningan kenabian tanpa pernah menerima risalah yang autentik. Para ulama berbeda pendapat: apakah mereka dihukum atas kesesatan yang mereka warisi tanpa pilihan, atau apakah mereka mendapatkan keringanan karena ketiadaan hujjah yang sempurna?[11]

Mayoritas ulama Asy'ariyyah dan Maturidiyyah memilih posisi yang secara sosiologis lebih kaya: *la yu'adzdzabu ahad illa ba'da qiyam al-hujjah* — tidak ada yang dihukum kecuali setelah tegaknya hujjah. Posisi ini mengandaikan bahwa tanggung jawab moral manusia terikat pada ketersediaan informasi normatif yang autentik. Ini adalah sebuah *sosiologi tanggung jawab moral* yang canggih: accountability manusia dikalibrasi berdasarkan akses terhadap sumber normatifnya.[12]

Paradoks Fatrah: Keheningan yang Berbicara

Fatrah adalah paradoks: Tuhan 'diam' namun keheningan itu sendiri menjadi sebuah pernyataan. Pernyataan bahwa manusia memiliki kapasitas — melalui fitrah dan akal — untuk sebagian menavigasi tanpa panduan kenabian, meski tidak sepenuhnya. Paradoks ini merupakan fondasi dari konsep taklif dan ahliyah dalam ushul fiqh: manusia dapat dibebani kewajiban hanya karena mereka memiliki kapasitas bawaan untuk mencari kebenaran, bahkan tanpa wahyu.

3.3 Tipologi Respons Sosial terhadap Fatrah

Masyarakat Arabia selama masa Fatrah tidak merespons kondisi keheningan normatif secara seragam. Setidaknya empat tipologi respons dapat diidentifikasi secara sosiologis:[13]

Tabel 1: Tipologi Respons Sosial terhadap Kondisi Fatrah

Tipologi	Deskripsi	Contoh Historis	Fungsi Sosiologis
Konformis Politeistik	Menerima dan mereproduksi tatanan syirik warisan	Mayoritas Quraisy, suku-suku Arab umumnya	Kohesi sosial, identitas tribal, legitimasi ekonomi
Hanif Pencari	Menolak syirik namun belum menemukan jalan monoteistik yang lengkap	Zaid bin Amr, Waraqah bin Naufal, Quss bin Sa'idah	Kritik internal terhadap sistem, pencarian alternatif
Sinkretis Adaptatif	Memadukan sisa monotisme Abrahamik dengan praktik politeistik	Sebagian Ahli Kitab di Arabia, komunitas Nasrani Arab	Negosiasi identitas antara dua sistem norma

Nihilis Pragmatis	Skeptis terhadap semua klaim agama, mengorientasikan diri pada kepentingan duniawi	Abu Sufyan awal, sebagian aristokrat Quraisy	Sekularisasi de facto, pragmatisme tanpa landasan normatif transenden

4. Kesyirikan Sosial: Politeisme sebagai Sistem Partisipasi Moral

4.1 Fungsi Moral Syirik dalam Tatanan Sosial

Salah satu temuan terpenting dari analisis sosiologis politeisme Jahiliyyah — yang dikembangkan lebih lanjut dalam artikel sebelumnya tentang relasi syarikat — adalah bahwa syirik memiliki fungsi *moral positif* dalam tatanan sosial komunal. Ini bukan klaim normatif bahwa syirik itu benar, melainkan klaim sosiologis bahwa syirik berfungsi. Ia menyediakan: (a) sistem rujukan bersama untuk keputusan moral ('apa yang disukai dewa kita'); (b) mekanisme sanksi transenden bagi pelanggaran norma sosial; (c) ritual partisipasi yang memperkuat kohesi komunal; dan (d) narasi kosmologis yang memberi makna pada penderitaan dan ketidakadilan.[14]

Dalam kerangka Durkheim, ini adalah manifestasi dari fungsi dasar agama: *mengintegrasikan individu ke dalam komunitas melalui sistem kepercayaan dan praktik yang sakral*. Yang disakralkan boleh jadi objek yang salah secara teologis, tetapi fungsi integratifnya nyata dan berjalan secara efektif. Inilah yang dimaksud dengan *kesyirikan sosial*: syirik yang bukan pertama-tama merupakan kesalahan teologis individual, melainkan merupakan *mekanisme reproduksi tatanan sosial* yang melibatkan seluruh komunitas sebagai peserta aktif.[15]

4.2 Nilai Partisipasi Moral: Kerangka Analitik

Untuk menganalisis bagaimana syirik berfungsi sebagai mekanisme moral komunal, artikel ini mengembangkan konsep *nilai partisipasi moral* (moral participation values). Konsep ini merujuk pada nilai-nilai yang dihasilkan oleh partisipasi seseorang dalam sistem ritual dan norma komunal, terlepas dari apakah sistem tersebut secara teologis benar atau salah.[16]

Nilai partisipasi moral memiliki tiga dimensi: *(1) dimensi integratif* — partisipasi menghasilkan rasa memiliki dan loyalitas komunal; *(2) dimensi normatif* — partisipasi

menginternalisasikan standar perilaku yang diakui bersama; dan *(3) dimensi legitimatif* — partisipasi memberikan legitimasi atas posisi sosial seseorang dalam hierarki komunal. Ketiga dimensi ini bekerja secara bersamaan dalam sistem syirik Arabia, menjadikannya bukan sekadar 'kepercayaan salah' tetapi sebuah *infrastruktur moral komunal yang berfungsi penuh*.[17]

Konsep: Nilai Partisipasi Moral (Moral Participation Values)

Nilai partisipasi moral adalah manfaat sosial-moral yang diperoleh individu dan komunitas melalui partisipasi dalam sistem ritual dan norma bersama, terlepas dari validitas teologis sistem tersebut. Konsep ini menjelaskan mengapa meninggalkan sistem syirik untuk masuk Islam bukan sekadar perubahan keyakinan, melainkan pengorbanan serangkaian nilai sosial yang nyata: identitas tribal, jaringan aliansi, legitimasi ekonomi, dan pengakuan komunal. Biaya sosiologis konversi inilah yang menjelaskan resistensi sosial yang sengit terhadap dakwah awal Muhammad.

4.3 Mekanisme Produksi Norma dalam Sistem Syirik

Sistem kesyirikan sosial Arabia memproduksi norma melalui tiga mekanisme utama yang dapat dianalisis secara sosiologis. **Pertama**, mekanisme *sanksi transenden*: pelanggaran norma sosial dihubungkan dengan kemarahan ilah, sehingga kepatuhan terhadap norma mendapat justifikasi kosmologis yang melampaui sekadar kalkulasi sosial. **Kedua**, mekanisme *ritual kolektif*: tawaf, penyembelihan, dan perayaan bersama memperkuat internalisasi norma melalui pengalaman partisipasi yang berulang. **Ketiga**, mekanisme *narasi asal-usul*: mitos tentang asal-usul berhala dan praktik ritual memberikan berhala dan praktik tersebut otoritas yang berakar pada waktu immemorial — apa yang Berger dan Luckmann sebut sebagai *kosmisasi* tatanan sosial.[18]

4.4 Batas Internal Syirik sebagai Sistem Moral

Namun kesyirikan sosial, meskipun berfungsi sebagai sistem moral komunal, memiliki batas-batas internal yang inheren. Batas-batas ini muncul dari dalam sistem itu sendiri, bukan hanya dari kritik eksternal monoteisme. **Pertama**, batas *kompetisi antar-ilah*: ketika dua suku dengan ilah berbeda berkonflik, sistem tidak memiliki mekanisme penyelesaian yang netral — tidak ada pengadilan kosmik yang melampaui loyalitas tribal. **Kedua**, batas *relativisme moral*: jika setiap suku memiliki ilahnya sendiri yang menetapkan normanya sendiri, maka tidak ada standar universal yang dapat menilai tindakan lintas batas tribal. **Ketiga**, batas *ketidakpuasan fitrah*: meskipun sistem berfungsi secara komunal, ia

tidak dapat memuaskan kerinduan individual yang paling dalam akan kebenaran yang absolut dan tak terbagi.[19]

5. Fitrah sebagai Imperatif Monoteistik: Kebutuhan yang Tidak Dapat Dipadamkan

5.1 Ontologi Fitrah: Pra-Disposisi Tauhid

Konsep *fitrah* (فطرة) adalah kunci epistemologis yang paling penting untuk memahami mengapa kesyirikan sosial, seefektif apapun secara komunal, selalu mengandung benih ketidakpuasan internalnya sendiri. Fitrah berakar dari akar kata *f-t-r* yang — menariknya — sama dengan akar kata *fatrah*. Keduanya bermakna 'celah yang terbuka dari dalam', 'pembelahan yang lahir dari esensi sesuatu'. Fitrah adalah the crack in the human soul through which the light of tawhid enters — celah dalam jiwa manusia melalui mana cahaya tauhid meresap.[20]

"فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ"

— Maka hadapkanlah wajahmu dengan lurus kepada agama (Islam); (sesuai) fitrah Allah yang telah menciptakan manusia atas fitrah itu. Tidak ada perubahan pada ciptaan Allah. (QS. Ar-Rum: 30)

Ayat ini menegaskan bahwa fitrah bukan hanya kapasitas kognitif, melainkan *orientasi ontologis* — manusia diciptakan dalam kondisi yang secara hakiki mengarah kepada tauhid. Yang perlu diperhatikan adalah frasa *hanifan* (حنيفاً) — condong kepada kebenaran, miring dari kesesatan — yang mendahului penyebutan fitrah. Ini menunjukkan bahwa fitrah bukan keadaan statis, melainkan *tendensi dinamis* yang bergerak menuju — dan karenanya dapat dihalangi, namun tidak pernah sepenuhnya dihapus.[21]

5.2 Hadis Fitrah dan Implikasinya bagi Sosiologi Moral

Hadis riwayat Bukhari-Muslim yang menyatakan *kullu mawludin yuladu 'ala al-fitrah* (setiap bayi lahir dalam kondisi fitrah) memiliki implikasi sosiologis yang sangat besar, khususnya dengan klausa lanjutannya: *fa-abawahu yuhawwidanihi aw yunassiranihi aw yumajjisanihi* — 'maka orang tuanyalah yang menjadikannya Yahudi, Nasrani, atau Majusi'. Ini adalah pernyataan yang secara eksplisit mengakui peran sosialisasi sosial dalam

pembentukan identitas keagamaan, sambil mempertahankan klaim tentang orientasi primordial manusia.[22]

Dari perspektif sosiologi moral, hadis ini mengandung teori yang sangat canggih: *nature vs. nurture* dalam pembentukan orientasi moral-religius. *Fitrah* adalah *nature* — orientasi bawaan yang mengarah ke tauhid. Sosialisasi politeistik adalah *nurture* — pembentukan sosial yang dapat mengalihkan orientasi tersebut. Namun karena fitrah adalah bagian dari struktur ontologis manusia, ia tidak pernah sepenuhnya hilang — ia hanya tertutupi, tertahan, menunggu momen pengaktifan.[23]

5.3 Hanifiyyah: Ekspresi Institusional Fitrah dalam Masa Fatrah

Fenomena *Hanifiyyah* — kelompok individu Arabia pra-Islam yang menolak syirik namun belum menerima risalah kenabian yang utuh — adalah bukti empiris paling kuat tentang bekerjanya fitrah dalam kondisi Fatrah. Mereka bukan produk sosialisasi institusional; mereka adalah individu-individu yang, semata-mata melalui kekuatan nalar dan kegelisahan fitri, berhasil melampaui sistem syirik yang melingkupi mereka.[24]

Tabel 2: Tokoh-tokoh Hanifiyyah dan Karakteristik Pencarian Monoteistik

Tokoh	Latar Belakang	Bentuk Pencarian	Signifikansi
Zaid bin Amr bin Nufail	Paman Umar bin Khattab; menolak syirik Quraisy	Pengembaraan ke Syam, Mosul mencari agama Ibrahim	Meninggal sebelum risalah; Muslim menganggapnya ahli surga
Waraqah bin Naufal	Sepupu Khadijah; sarjana Kitab	Mempelajari Injil dalam bahasa Ibrani, menanti nabi akhir	Pertama memverifikasi kenabian Muhammad saat Hira
Quss bin Sa'idah al-Iyadi	Orator terkenal Arabia, uskup Najran	Khotbah tentang monotisme dan hari akhir di pasar Ukaz	Muhammad pernah mendengar khotbahnya sebagai anak
Salman al-Farisi	Persia; memulai pencarian dari Zoroastrianisme	Mengikuti jejak guru ke guru dari Persia hingga Madinah	Perjalanan lintas tradisi sebagai model pencarian fitri
Ubaydullah bin Jahsy	Sepupu Muhammad; awal memeluk Islam	Bermigrasi ke Habasyah, kemudian murtad ke Kristen	Contoh tragis pencarian yang tidak menemukan kestabilan

Yang paling mencolok dari para Hanif adalah sifat pencarian mereka yang *lintas batas institusional*. Mereka tidak hanya berpindah dari satu agama ke agama lain, tetapi

melakukan perjalanan fisik, intelektual, dan spiritual untuk menemukan kebenaran. Ini adalah ekspresi fitrah dalam kondisi Fatrah yang paling murni: ketika sistem norma yang tersedia tidak memadai, jiwa yang autentik bergerak mencarinya sendiri.[25]

---

6. Pencarian Haluan Norma Sosial: Dinamika Nilai dalam Kondisi Ketidakpastian

6.1 Normative Uncertainty sebagai Kondisi Struktural

Sosiolog Jurgen Habermas, dalam teori tindakan komunikatifnya, mengidentifikasi bahwa legitimasi norma sosial bergantung pada proses diskursif di mana seluruh pihak yang terdampak dapat berpartisipasi dan mempertanyakan klaim validitas. Kondisi Fatrah menciptakan apa yang dapat disebut *normative uncertainty* — ketidakpastian normatif struktural di mana tidak ada otoritas yang diakui secara universal untuk memberikan keputusan final atas pertanyaan-pertanyaan moral fundamental.[26]

Dalam kondisi ini, masyarakat mengembangkan strategi-strategi berbeda untuk menavigasi ketidakpastian. Mayoritas memilih *konformitas tradisional* — melanjutkan warisan nenek moyang sebagai sumber norma de facto, bahkan tanpa keyakinan teologis yang kuat. Sebagian memilih *sinkretisme pragmatis* — memadukan berbagai sistem norma yang tersedia. Dan sekelompok kecil — para Hanif — memilih *pencarian radikal* — menolak semua sistem yang ada dan bergerak mencari fondasi yang lebih autentik.[27]

6.2 Haluan Norma: Antara Tradisi dan Inovasi

Konsep *haluan norma* — arah atau orientasi normatif — menjadi krusial dalam memahami dinamika sosial masa Fatrah. Setiap kelompok dalam masyarakat Arabia Fatrah memiliki halauan norma yang berbeda, namun semua haluan ini beroperasi dalam medan yang sama: ketidakpastian tentang apa yang sebenarnya benar.[28]

Yang menarik secara sosiologis adalah bahwa perbedaan haluan norma ini tidak menghasilkan kekacauan total — masyarakat Arabia Fatrah tetap memiliki tatanan sosial yang berfungsi, konflik yang dikelola (meski tidak selalu damai), dan nilai-nilai yang diakui (keberanian, kemurahan hati, kehormatan, setia kawan). Ini menunjukkan bahwa norma sosial memiliki *daya tahan* yang melampaui fondasi teologisnya — ia dapat bertahan dalam kondisi ketidakpastian teologis melalui kekuatan inersia sosial dan kebutuhan pragmatis koordinasi.[29]

6.3 Muru'ah dan Syaraf: Sistem Norma Paralel dalam Fatrah

Masyarakat Arabia Fatrah mengembangkan sistem norma yang relatif otonom dari legitimasi teologis: sistem *muru'ah* (kehormatan/kemuliaan maskulin) dan *syaraf* (kemuliaan tribal). Sistem ini memiliki normanya sendiri yang diakui secara luas — tentang keberanian dalam perang, kemurahan hati kepada tamu, kesetiaan kepada sumpah, perlindungan kepada yang lemah — yang beroperasi relatif independen dari afiliasi keagamaan spesifik.[30]

Fenomena ini sangat signifikan secara sosiologis: ia menunjukkan bahwa manusia dapat membangun sistem norma moral yang berfungsi melalui *konsensus sosial pragmatis* bahkan tanpa fondasi teologis yang koheren. Namun sistem ini memiliki kelemahan struktural yang fundamental: ia tidak memiliki *prinsip regulatif universal* yang dapat menyelesaikan konflik antar nilai ketika nilai-nilai itu berbenturan (misalnya: kehormatan tribal vs. keadilan lintas tribal). Islam, dengan tauhidnya, memberikan prinsip regulatif universal yang selama ini absen.[31]

> **Tesis: Islam sebagai Penyelesaian Ketegangan Fatrah**
> *Risalah Muhammad bukan datang dalam kekosongan sosial, melainkan datang sebagai jawaban atas ketegangan yang sudah lama terakumulasi dalam kondisi Fatrah: antara kebutuhan komunal akan perekat normatif (yang dipenuhi secara tidak sempurna oleh syirik) dan kebutuhan individual akan kebenaran absolut (yang dicari namun tidak ditemukan oleh Hanifiyyah). Islam tidak menghancurkan semua norma Jahiliyyah — ia mewarisi muru'ah, melampaui syirik, dan memberikan fondasi universal yang selama ini hilang.*

7. Presentasi Nilai Partisipasi Moral: Dari Syirik ke Tauhid

7.1 Biaya dan Manfaat Konversi sebagai Kalkulasi Partisipasi Moral

Memahami dinamika konversi awal ke Islam memerlukan analisis tentang *kalkulasi partisipasi moral* yang dihadapi setiap individu. Memeluk Islam bukan sekadar perubahan keyakinan kognitif — ia adalah reorganisasi total dari seluruh jaringan partisipasi moral seseorang. Yang dikorbankan meliputi: keanggotaan dalam komunitas tribal, legitimasi sosial berbasis afiliasi ilah, jaringan ekonomi yang dibangun atas kepercayaan ritual bersama, dan pengakuan dari otoritas yang ada.[32]

Yang didapatkan, dari perspektif nilai partisipasi moral, meliputi: keanggotaan dalam *ummah* yang melampaui batas tribal, legitimasi yang berakar pada prinsip universal bukan afiliasi partikular, jaringan saudara seiman yang trans-tribal, dan — yang paling fundamental — keselarasan antara partisipasi sosial dan orientasi fitrah. Konversi awal ke Islam, dalam banyak kasus, adalah pengorbanan partisipasi moral yang ada demi partisipasi moral yang lebih autentik.[33]

7.2 Stratifikasi Nilai Partisipasi: Mengapa Yang Lemah Lebih Mudah Beriman

Fenomena yang sangat terkenal dalam sejarah Islam awal adalah bahwa konversi pertama didominasi oleh mereka yang secara sosial marjinal: budak (Bilal), perempuan (Khadijah dalam posisi rentan), pemuda tanpa afiliasi tribal kuat (Ali, yang masih anak-anak), dan individu-individu yang sudah memiliki ketidakpuasan dengan sistem yang ada (Abu Bakar, yang sudah dikenal sebagai orang yang jujur dan kritis).[34]

Pola ini sangat dapat dijelaskan melalui kerangka nilai partisipasi moral: mereka yang memiliki *investasi kecil dalam sistem syirik* — entah karena status marjinal mereka atau karena ketidakpuasan fitri yang sudah lama — memiliki biaya konversi yang lebih rendah. Sebaliknya, para pemimpin Quraisy yang memiliki investasi terbesar dalam sistem syirik (posisi sosial, kekuasaan ekonomi, legitimasi tribal) adalah yang paling lambat dan paling keras menolak.[35]

7.3 Presentasi Nilai dalam Dakwah Awal: Strategi Persuasi Monoteistik

Al-Quran, dalam fase Makkiyyah, mengembangkan strategi presentasi nilai monoteistik yang sangat cermat secara sosiologis. Ia tidak langsung menyerang sistem syirik sebagai 'salah' dari luar, melainkan menggunakan pendekatan *immanent critique* — menunjukkan kontradiksi internal dari dalam sistem itu sendiri. Pertanyaan-pertanyaan retoris Qurani kepada kaum musyrik — 'apakah yang tidak dapat menciptakan setara dengan yang menciptakan?'; 'apakah berhala mendengar doamu?'; 'siapa yang mengatur matahari dan hujan?' — adalah pertanyaan yang mengaktifkan fitrah, bukan sekadar argumentasi eksternal.[36]

Strategi ini adalah strategi *presentasi nilai* dalam pengertian sosiologis yang paling tepat: ia tidak mengabaikan nilai-nilai yang sudah ada dalam masyarakat (keberanian, kemurahan, kehormatan), melainkan menunjukkan bahwa nilai-nilai tersebut mendapatkan fondasi yang lebih kuat di atas prinsip tauhid daripada di atas pluralitas ilahi yang saling

berkontestasi. Islam, dalam hal ini, bukan antipode dari muru'ah Jahiliyyah — ia adalah *sublimasi* muru'ah ke dalam sistem norma yang memiliki prinsip regulatif universal.[37]

---

8. Diskusi: Relevansi Kontemporer Tegangan Fatrah

8.1 Fatrah Kontemporer: Apakah Kita Mengalami Keheningan Normatif?

Analisis tentang masa Fatrah memiliki resonansi yang kuat dengan kondisi kontemporer. Banyak sarjana sosial mengidentifikasi bahwa masyarakat modern — khususnya pasca-Pencerahan — mengalami kondisi yang struktural mirip dengan Fatrah: ketiadaan otoritas normatif yang diakui secara universal, pluralisme nilai yang tidak memiliki prinsip regulatif bersama, dan individu-individu yang harus menavigasi kompleksitas moral tanpa panduan yang definitif.[38]

Alasdair MacIntyre, dalam *After Virtue*, menggambarkan kondisi moral kontemporer sebagai 'after a catastrophe' — kondisi di mana fragmen-fragmen sistem moral yang dahulu koheren kini berserakan tanpa konteks yang menyatukannya. Ini adalah Fatrah dalam pengertian sosiologis: bukan ketiadaan agama, melainkan ketiadaan prinsip regulatif normatif yang melampaui preferensi individual dan fragmentasi komunal.[39]

8.2 Fitrah sebagai Sumber Daya Moral Universal

Dalam konteks ini, konsep fitrah menawarkan sumber daya analitik yang penting: ia adalah pengingat bahwa di balik pluralisme normatif yang tampak di permukaan, ada lapisan orientasi moral yang lebih dalam yang dimiliki secara universal oleh manusia. Penelitian lintas budaya dalam psikologi moral — dari Jonathan Haidt tentang fondasi moral universal hingga Frans de Waal tentang moralitas primata — memberikan dukungan empiris untuk intuisi teologis tentang fitrah: ada disposisi moral bawaan yang mendahului sosialisasi kultural.[40]

Dari perspektif Islam, fitrah bukan hanya sebagai pre-disposisi monoteistik, tetapi juga sebagai sumber daya moral yang dapat diaktifkan dalam kondisi Fatrah manapun — termasuk Fatrah kontemporer. Dakwah dalam kondisi Fatrah, dengan demikian, bukan menanamkan sesuatu yang asing, melainkan *mengaktifkan kembali apa yang sudah ada* — sebuah strategi yang sangat berbeda dari model misionaris yang memahami konversi sebagai penggantian budaya.[41]

9. Kesimpulan

Artikel ini telah menunjukkan bahwa tegangan antara kesyirikan sosial dan kebutuhan monoteisme aqidah bukan sekadar konflik teologis abstrak, melainkan dinamika sosiologis yang berurat berakar dalam kondisi manusia. Melalui analisis masa Fatrah sebagai laboratorium historis, lima kesimpulan pokok dapat ditarik:

1. Fatrah bukan kekosongan normatif pasif. Ia adalah kondisi sosiologis aktif yang menghasilkan pluralisme normatif yang tegang — di mana berbagai sistem nilai berkompetisi mengisi keheningan yang ditinggalkan oleh absennya panduan kenabian yang autentik.
2. Kesyirikan sosial memiliki nilai partisipasi moral yang nyata: ia menyediakan kohesi komunal, sanksi transenden, dan legitimasi sosial yang memenuhi kebutuhan manusia akan perekat normatif. Mengabaikan dimensi ini adalah reduksi yang tidak jujur secara sosiologis.
3. Fitrah adalah orientasi monoteistik ontologis yang tidak dapat sepenuhnya dipadamkan oleh sosialisasi syirik. Fenomena Hanifiyyah adalah bukti empiris bahwa fitrah terus mencari artikulasi bahkan dalam kondisi Fatrah yang paling ketat.
4. Nilai partisipasi moral adalah kerangka analitik yang berguna untuk memahami dinamika konversi: biaya meninggalkan sistem syirik (kehilangan investasi sosial) vs. manfaat memasuki tatanan tauhid (partisipasi moral yang lebih autentik) menjelaskan pola resistensi dan penerimaan dalam Islam awal.
5. Risalah Muhammad adalah penyelesaian struktural atas ketegangan Fatrah: ia memberikan prinsip regulatif universal (tauhid) yang selama ini hilang, memungkinkan pembangunan tatanan sosial yang melampaui batas tribal tanpa mengorbankan semua nilai partisipasi moral yang ada.

Implikasi untuk Kajian Kontemporer

Kerangka analitik yang dikembangkan dalam artikel ini — nilai partisipasi moral, kesyirikan sosial, fitrah sebagai sumber daya moral, dan normative uncertainty Fatrah — memiliki relevansi untuk kajian kontemporer tentang sekularisasi, pluralisme agama, dan konversi keagamaan. Pertanyaan tentang bagaimana komunitas menavigasi ketidakpastian normatif dalam kondisi 'Fatrah kontemporer' adalah salah satu pertanyaan paling mendesak dalam sosiologi agama hari ini.

Daftar Pustaka

Sumber Turats Klasik (Arab)

Ibn Katsir. Tafsir al-Quran al-Azhim. Kairo: Dar al-Hadis, 1998. Khususnya tafsir QS. Al-Maidah: 19 dan QS. Ar-Rum: 30. [تفسير ابن كثير]

Al-Qurtubi. Al-Jami' li Ahkam al-Quran. Kairo: Dar al-Kutub al-Misriyyah, 1964. Jilid 6, bab tafsir QS. Al-Maidah. [الجامع لأحكام القرآن]

Ibn Hajar al-'Asqalani. Fath al-Bari bi Syarh Sahih al-Bukhari. Beirut: Dar al-Ma'rifah, 1379H. Kitab al-Jana'iz, bab ma qila fi awlad al-musyrikin. [فتح الباري]

Al-Raghib al-Isfahani. Mufradat Alfazh al-Quran. Damascus: Dar al-Qalam, 1412H. Entri: f-t-r. [مفردات ألفاظ القرآن]

Ibn al-Qayyim al-Jawziyyah. Ahkam Ahl al-Dhimmah. Riyadh: Ramadi lil-Nasyr, 1997. [أحكام أهل الذمة]

Sumber Akademik Utama

Durkheim, Emile. The Elementary Forms of Religious Life. Trans. Karen E. Fields. New York: Free Press, 1995.

Habermas, Jurgen. The Theory of Communicative Action. 2 vols. Trans. Thomas McCarthy. Boston: Beacon Press, 1984.

Haidt, Jonathan. The Righteous Mind: Why Good People are Divided by Politics and Religion. New York: Pantheon Books, 2012.

Izutsu, Toshihiko. God and Man in the Koran: Semantics of the Koranic Weltanschauung. Tokyo: Keio Institute, 1964.

MacIntyre, Alasdair. After Virtue: A Study in Moral Theory. 3rd ed. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2007.

Parsons, Talcott. The Social System. Glencoe, IL: Free Press, 1951.

Peters, F.E. Muhammad and the Origins of Islam. Albany: SUNY Press, 1994.

Watt, W. Montgomery. Muhammad: Prophet and Statesman. Oxford: Oxford University Press, 1961.

de Waal, Frans. The Age of Empathy: Nature's Lessons for a Kinder Society. New York: Harmony Books, 2009.

Catatan Kaki

[1] Tegangan antara komunitas dan kebenaran sebagai masalah fundamental manusia dibahas oleh Alasdair MacIntyre, After Virtue, 1-5, dan secara berbeda oleh Jurgen Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 1, 1-42.

[2] Untuk konsep kesyirikan sosial sebagai tatanan fungsional, lihat artikel penulis sebelumnya tentang relasi syarikat pra-Islam dalam seri ini.

[3] Pertanyaan tentang 'apa yang terjadi pada norma sosial ketika Tuhan diam' adalah pertanyaan yang secara implisit berada di jantung perdebatan Weber tentang 'Entzauberung der Welt' (disenchantment of the world).

[4] Metode tafsir maudhu'i dikembangkan secara sistematis oleh mahmud Shaltut dan Ahmad Sayyid al-Kumi. Lihat juga Abd al-Hayy al-Farmawi, Al-Bidayah fi al-Tafsir al-Maudhu'i (Kairo: Matba'ah Hadharat, 1977).

[5] Durkheim, Elementary Forms, 207-240; Parsons, Social System, 3-51; Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 1, 273-338.

[6] Untuk perbandingan lintas tradisi tentang periode 'keheningan ilahi', lihat Karen Armstrong, The Great Transformation: The Beginning of Our Religious Traditions (New York: Anchor, 2007).

[7] Edmund Husserl, The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology, trans. David Carr (Evanston: Northwestern UP, 1970), tentang Lebenswelt sebagai landasan ilmu pengetahuan.

[8] Al-Raghib al-Isfahani, Mufradat, entri f-t-r: 'al-fatrah: al-sukun ba'da al-harakah wa al-da'f ba'da al-quwwah' (ketenangan setelah gerak dan kelemahan setelah kekuatan).

[9] Peters, Muhammad and the Origins of Islam, 105-140 (tentang landscape keagamaan Arabia pada abad ke-6 M).

[10] Ibn Katsir, Tafsir, tafsir QS. Al-Maidah: 19, tentang makna frasa 'ala fatratin min al-rusul.

[11] Perdebatan tentang status ahlul fatrah adalah salah satu perdebatan kalam yang paling lama dalam Islam. Lihat ringkasan dalam Ibn Hajar, Fath al-Bari, Kitab al-Jana'iz.

[12] Prinsip 'la yu'adzdzabu ahad illa ba'da qiyam al-hujjah' adalah prinsip ushul yang didukung oleh QS. Al-Isra': 15: 'Wa ma kunna mu'adzdzibin hatta nab'atha rasulan.'

[13] Tipologi ini dikembangkan oleh penulis berdasarkan analisis sumber-sumber sejarah Arabia pra-Islam dan awal Islam.

[14] Lihat artikel penulis sebelumnya tentang politeisme dan relasi syarikat untuk analisis lebih mendalam tentang fungsi moral positif syirik.

[15] Durkheim, Elementary Forms, 44-47 (tentang agama sebagai 'unified system of beliefs and practices relative to sacred things which unite into one moral community all those who adhere to them').

[16] Konsep 'nilai partisipasi moral' (moral participation values) adalah kontribusi konseptual orisinal penulis dalam artikel ini, dikembangkan dari sintesis antara teori tindakan Parsonsian dan sosiologi agama Durkheimian.

[17] Tiga dimensi nilai partisipasi moral (integratif, normatif, legitimatif) secara tidak langsung berkorespondensi dengan tiga fungsi agama dalam tipologi fungsionalisme struktural: integrasi sosial, pemeliharaan pola, dan adaptasi.

[18] Berger & Luckmann, The Social Construction of Reality, 96-104 (tentang 'cosmization' — proses di mana tatanan sosial diberi fondasi kosmologis untuk membuatnya tampak tak terelakkan dan natural).

[19] Tiga batas internal ini adalah batas yang secara implisit ditunjuk oleh berbagai ayat Qurani yang menggunakan argumentasi internal terhadap logika syirik.

[20] Hubungan etimologis antara fatrah dan fitrah melalui akar f-t-r dibahas oleh Al-Raghib al-Isfahani, Mufradat, entri f-t-r. Untuk elaborasi filosofis tentang hubungan ini, lihat juga artikel penulis sebelumnya tentang masa Fatrah.

[21] Izutsu, God and Man in the Koran, 80-100 (tentang konsep hanif sebagai orientasi dinamis menuju kebenaran dalam semantik Qurani).

[22] Hadis riwayat Bukhari, Kitab al-Jana'iz, no. 1359; Muslim, Kitab al-Qadar, no. 2658.

[23] Untuk perdebatan modern tentang nature vs. nurture dalam pembentukan orientasi moral, lihat Jonathan Haidt, The Righteous Mind, 1-50.

[24] Peters, Muhammad and the Origins of Islam, 105-120 (tentang Hanifiyyah sebagai fenomena historis).

[25] Kisah Salman al-Farisi adalah yang paling dramatis: dari keluarga Zoroaster di Persia, ia mengikuti seorang Kristen dari kota ke kota, guru ke guru, hingga akhirnya tiba di Madinah dan bertemu Muhammad. Ibn Hisham, Sirah, bab Salman al-Farisi.

[26] Habermas, Theory of Communicative Action, vol. 1, 273 (tentang normative validity claims dan kondisi diskursif legitimasinya).

[27] Ketiga strategi ini (konformitas tradisional, sinkretisme pragmatis, pencarian radikal) adalah tipologi analitik yang berutang kepada Weber tentang 'ideal types' (Idealtypen).

[28] Konsep 'haluan norma' digunakan di sini sebagai terjemahan fungsional dari 'normative orientation' dalam teori Parsons.

[29] Tentang daya tahan norma sosial melampaui fondasi teologisnya, lihat Emile Durkheim, Moral Education, trans. Everett Wilson (New York: Free Press, 1961), 60-90.

[30] Tentang sistem muru'ah dan syaraf sebagai sistem norma paralel dalam Arabia pra-Islam, lihat Ignaz Goldziher, Muslim Studies, vol. 1, trans. C.R. Barber (London: Allen & Unwin, 1967), 11-44.

[31] Tentang Islam sebagai penyedia 'prinsip regulatif universal' yang melampaui sistem tribal, lihat Marshall Hodgson, The Venture of Islam, vol. 1, 146-200.

[32] Analisis biaya-manfaat konversi dalam kerangka sosiologi agama dapat dibandingkan dengan pendekatan Rodney Stark dalam The Rise of Christianity (Princeton: Princeton UP, 1996), 1-30.

[33] Konsep 'partisipasi moral yang lebih autentik' mengacu pada keselarasan antara partisipasi sosial dan orientasi fitrah — sebuah integrasi yang diblokir oleh sistem syirik namun difasilitasi oleh sistem tauhid.

[34] Pola konversi awal ke Islam yang mendominasi kalangan marjinal dianalisis oleh Watt, Muhammad: Prophet and Statesman, 30-60.

[35] Analisis ini berkorespondensi dengan Stark's model tentang 'social networks and conversion': orang bertobat mengikuti jalur ikatan sosial yang kuat, dan mereka dengan jaringan sosial yang lebih lemah dalam sistem lama lebih mudah berkonversi.

[36] Argumen-argumen immanent critique dalam Al-Quran terhadap politeisme dikumpulkan dan dianalisis oleh Izutsu, God and Man in the Koran, 100-140.

[37] Konsep 'sublimasi' norma Jahiliyyah dalam Islam mengikuti pendekatan Fazlur Rahman dalam Islam (Chicago: University of Chicago Press, 1979), 30-62.

[38] MacIntyre, After Virtue, 1-22 (tentang 'disarray' moral kontemporer sebagai kondisi pasca-katastrofe).

[39] MacIntyre, After Virtue, 2: 'the language and the appearances of morality persist even though the integral substance of morality has to a large degree been fragmented and then in part destroyed.'

[40] Haidt, The Righteous Mind, 151-186 (tentang enam fondasi moral universal); de Waal, The Age of Empathy, 1-30 (tentang dasar biologis empati dan moralitas).

[41] Strategi dakwah sebagai 'pengaktifan fitrah' bukan 'penggantian budaya' adalah perspektif yang dikembangkan dalam pemikiran Ismail Raji al-Faruqi dalam Islamization of Knowledge (Herndon: IIIT, 1982).